

Uw lijden is mijn' pijn.
Huygens in dialoog met Seneca

door

Christophe VAN DER VORST
(Universiteit Gent & Centrum voor Teksteditie en Bronnenstudie)

“Daer zijn goe' Predikers, die met gesonde monden
Bequame Meesters zijn tot ongevoelde wonden,
Stuerlijden op het strand, die vrienden inden nood
Gerust en sorgeloos vermanen tot de dood.
Van dese ben ick geen.”¹

“Gij echter waart innerlijker dan mijn diepste innerlijk en
hoger dan mijn hoogste hoogte.”²

Personalia: Christophe Van der Vorst is verbonden aan de Universiteit Gent en het Centrum voor Teksteditie en Bronnenstudie (KANTL, Gent). Hij werkt aan het project “La robe et la bordure: een elektronische editie van Constantijn Huygens' *Ooghentroost* (1647): proeve van een humanistische handbibliotheek.” De promotores van het project zijn prof. dr. Jürgen Pieters, prof. dr. Marc Van Vaeck en dr. Ad Leerintveld. In het kader van dit project bereidt Van der Vorst een proefschrift voor dat een methodologische bijdrage moet leveren aan de theorievorming rond intertekstualiteit.

¹ Constantijn Huygens, *Constantijn Huygens' Ooghentroost*. Uitgegeven naar de autograaf en de drukken. Ingeleid en toegelicht door F.L. Zwaan, Groningen: Wolters Noordhoff/Bouma's Boekhuis, 1984, 10 (vss. 31-35).

² Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Amsterdam: Ambo, 2008, III, 6, 11: “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”, 70. Geciteerd door Peter Sloterdijk in het hoofdstuk “*Mij nader dan ik zelf*. Theologische propedeuse voor een theorie van het gemeenschappelijk binnen” in *Sferen. I Bellen microsferologie, II Globes macrosferologie*. Vertaling Hans Driessen, Amsterdam: Boom, 2005, 353.

Abstract: The long consolatory poem for the blind, *Ooghentroost*, written by the Dutch seventeenth-century poet, Constantijn Huygens, looks like an intricate web of dialogues. The text is first of all a letter from Huygens to Lucretia van Trello, an older friend of the author who suffered from cataract. One can regard this poem also as a collection of links between the lines in Dutch and the margin of the poem, a subtext of references to the oeuvres of diverse authorities such as playwrights (Euripides, Seneca, ...), philosophers (Plato, Cicero, ...), poets (Homer, Ovid, ...), Church Fathers and the Bible. In this paper I examine one specific dialogue – a conversation between Huygens and Lucius Annaeus Seneca. Huygens frequently refers to Seneca's philosophical and literary work but his *entretien* with the Roman writer is not in the least unproblematic. To fit Seneca's stoic ideas into his own Christian discourse on those who are morally blind the poet cannot but manipulate the words of his illustrious interlocutor.

Van tweespraak naar veelspraak

De dialoog is een van de meest beproefde tekstgenres in de Europese renaissanceliteratuur.³ Vanaf de vijftiende eeuw werden aanzienlijk meer dialogen geproduceerd, eerst in het Latijn, in Italië, later over heel Europa, zowel in het Latijn als in de volkstaal.⁴ Alle toonaangevende auteurs uit die periode, van Petrarca tot More en van Budé tot Cervantes, hebben meerstemmige teksten geschreven. In de renaissance werden ook voor het eerst pogingen ondernomen om het genre theoretisch te benaderen.⁵ Toch heeft het onderzoek naar de bloei van de dialogische schriftuur van de vijftiende tot en met de zeventiende eeuw pas in de jongste twee decennia van de renaissancestudie een hoge vlucht genomen, wat in grote mate te wijten valt aan het hybride karakter van het genre.⁶ Veel dialogen overbruggen immers de categorieën die structuralistische literatuurtheorieën en genrestudies hebben gedefinieerd zoals poëzie, proza en drama.⁷ Bovendien beperken veel renaissancedialogen zich niet tot het domein van de literatuur in enge zin maar handelen ook over filosofie, retoriek, ethiek, geschiedenis en pedagogie. In deze tekst wil ik, aan de hand van een casus uit de Nederlandse historische letterkunde, een bijdrage leveren tot het onderzoeksveld van de dialoog in de renaissance.

In 1647 publiceerde Constantijn Huygens *Ooghentroost*, een lang troostgedicht voor blinden, dat in vele opzichten grensoverschrijdend mag worden genoemd. Met zijn gedicht wilde Huygens niet alleen een variant van de klassieke *consolatio caecitatis* brengen maar tevens een satire, en wel aan de hand van een reeks typering van diverse “blinden”,

³ Zie Dorothea Heitsch; Jean-François Vallée, *Printed Voices. The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto: The U of Toronto P, 2004; Eva Kushner, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève: Librairie Droz, 2004; Ann Godard, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

⁴ Peter Burke spreekt in dit verband van een “rise of the dialogue”, zie “The Renaissance Dialogue” in *Renaissance Studies* 3 (1989) 1, 2-3. Anne Godard gebruikt de term “l’âge du dialogue” in *Le dialogue à la Renaissance*, 5.

⁵ Zie bijvoorbeeld Jon R. Snyder, *Writing the Scene of the Speaking: Theories of Dialogue in the Late Italian Renaissance*, Stanford: The U of Stanford P, 1989.

⁶ Zie Dorothea Heitsch; Jean-François Vallée, *Printed Voices*, x-xi.

⁷ Zie Tzvetan Todorov, *Les genres du discours*, Paris: Seuil, 1978, 49.

waaronder de hebzuchtigen, de eierzuchtigen, de verliefden, en zo verder. Huygens' tekst is niet alleen onder te brengen bij de lyriek en de satire, hij is in de eerste plaats opgevat als een brief. Aanvankelijk adresseerde Huygens zijn gedicht aan een oudere vriendin, Lucretia van Trello, die aan cataract leed en het zicht in een oog dreigde te verliezen. In zijn gedicht spreekt Huygens zijn vriendin aan en probeert haar ervan te overtuigen dat de fysieke blindheid waarmee ze wordt geconfronteerd niet zo erg is als de morele blindheid van de karakters in zijn *series caecorum*. Huygens beschouwt zich overigens goed geplaatst om haar te troosten, aangezien hij zelf ook met oogproblemen te kampen heeft.⁸ De dichter kan zich dus goed inleven in de nare toekomst die Lucretia voor ogen staat, vandaar zijn observatie die ik als titel voor deze bijdrage koos: "Uw lijden is mijn' pijn."⁹

Dat *Ooghentroost* letterlijk buiten zijn eigen grenzen treedt, valt met één enkele oogopslag te zien. Wie een blik werpt op een willekeurige pagina van een zeventiende-eeuwse uitgave, stelt vast dat Huygens' gedicht niet alleen iets meer dan duizend verzen in het Nederlands biedt, maar eveneens een marge, een verzameling van ruim zeshonderd citaten uit en referenties aan teksten die dateren van de antieke oudheid tot de hoge middeleeuwen. Die bronnen koppelt Huygens aan zijn eigen lyriek middels voetnoten alsook verwijzingen in de rand van de bladzijden. Huygens plukte tekstfragmenten uit het werk van diverse Griekse en Latijnse toneelschrijvers (Euripides, Seneca, ...), dichters (Homeros, Ovidius, ...), filosofen (Plato, Cicero, ...), kerkvaders (Hieronimus, Augustinus, ...), en uit de Bijbel. Men kan gerust stellen dat Huygens op

⁸ Zie bijvoorbeeld Huygens' opmerking in zijn eerste autobiografie die hij rond zijn drieëndertigste levensjaar heeft voltooid: "Ik heb namelijk van nature wijd openstaande, grote en uitpuilende ogen. Hun eigenaardige vorm is gewoonlijk al een symptoom van een minder sterk gezichtsvermogen, maar daar kwam nog iets bij, dat ik slechts als een heldere druppel tengevolge van een inwendige slijmvliesontsteking kan omschrijven, waarvan ik telkens last heb, zodat ik mij al meer dan eens over een algehele oogverduistering door grauwe staar ernstig zorgen heb gemaakt" in *De jeugd van Constantijn Huygens door hemzelf beschreven*, Rotterdam: Donker, 1971, 100.

⁹ Alle citaten ontleend aan Huygens komen uit *Ooghentroost* (uitgave *Constantijn Huygens' Ooghentroost*, Groningen: Wolters Noordhoff/Bouma's Boekhuis, 1984, editie F.L. Zwaan) tenzij anders vermeld. Hier vs. 35.

diverse plaatsen in zijn gedicht met deze auteurs en hun werk in gesprek treedt. *Ooghentroost* kan dus worden beschouwd als een web van dialogen.

In deze bijdrage richt ik mijn aandacht op een van die dialogen. Van alle auteurs met wie Huygens converseert, krijgt Seneca de jongere, de filosoof-toneelschrijver, het vaakst het woord. Huygens citeert hem meer dan zestig keer, wat overeenkomt met ongeveer tien procent van alle citaten. Zowel Seneca's tragedies (*Medea*, *Hercules Oetaeus*, ...) als zijn proza laat hij aan bod komen. Huygens hecht vanzelfsprekend belang aan de troostbrieven van de filosoof (*De consolatione ad Polybium*) maar ook aan zijn dialogen (*De ira*, *De providentia*, ...) en zijn natuurfilosofisch traktaat, *Naturales Quaestiones*. Het vaakst refereert hij evenwel aan Seneca's beroemde *Epistulae morales ad Lucilium*. Dat hoeft ons niet te verwonderen, aangezien *Ooghentroost* een zekere retorische strategie met Seneca's correspondentie deelt. Beide auteurs proberen in de eerste plaats hun lezers te overtuigen van hun *zienswijze*: Huygens wil dat zijn vriendin ondanks haar nakende blindheid in God blijft geloven en Seneca wil Lucilius aansporen tot een aanvaarding van de stoïcijnse leerstellingen. Precies de dialoogvorm waarin *Ooghentroost* en de *Epistulae morales* zijn gegoten ondersteunt het persuasieve karakter van beide teksten. In het geval van *Ooghentroost* geeft de epistulaire vorm nog een extra meerwaarde aan het gedicht. Het is alsof de tekst ook uitnodigt tot een concrete voordracht.¹⁰ De aansprekingen die Huygens met regelmaat inlast zijn dus met het oog op zijn blinde publiek, Lucretia van Trello, bijzonder functioneel.¹¹ Huygens lijkt met zijn brief de *bejaerde maeghd* luidop en vermanend toe te spreken.¹²

In het licht van de dialoog tussen *Ooghentroost* en de *Epistulae morales* wijst Eva Kushner in haar bijdrage "Renaissance Dialogue and

¹⁰ Zie ook Jürgen Pieters; Lise Gosseye, "Blindheid en inzicht: de retoriek van het lezen in Constantijn Huygens' *Ooghentroost*" in *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 123 (2007) 3, 224.

¹¹ F.L. Zwaan somt de aansprekingen met het pseudoniem "Parthenine" op in zijn uitgave op p. xiii, namelijk ter hoogte van vss. 43, 123 en 995.

¹² In bepaalde passages lijkt Huygens minstens even vermanend te spreken als de "Predikers" en "Bequame Meesters" die hij afkeurend vermeldt in vss. 32-31. De tekst heeft dus ook monologische eigenschappen? Dat wil ik niet ontkennen, maar Huygens spreekt evenzeer met de stem van Lucretia als hij mogelijke bezwaren van haar kant terzijde schuift (bijvoorbeeld vss. 5, 17-30, 49-55, 967) of haar een antwoord op één van zijn vragen in de mond legt (vs. 61-77).

Subjectivity” op een interessant zij het onderbelicht fenomeen in de renaissanceliteratuur. Een van de belangrijkste kenmerken van de dialoog is volgens Kushner “the author’s initial self-projection into two voices, preceding more complex fragmentation to come.”¹³ Renaissanceauteurs waren gedwongen tijdens het schrijven van dialogen voortdurend van perspectief te wisselen. Een goede dialoog was het resultaat van een geslaagde “inner dialogue” tijdens het schrijfproces. Naarmate het aantal stemmen in het dialogische model toenam, zoals bijvoorbeeld in Boccaccio’s *Decamerone*, stelde deze schrijfstrategie hogere eisen aan de auteur. De dialoog die Huygens uitwerkt, vraagt ook om zo’n “doubling of the self”, die nog eens wordt gevolgd door een verdere opsplitsing in een veelheid aan stemmen (enerzijds de dichterlijke stem versus de onuitgesproken stem van Lucretia, anderzijds de dichterlijke stem versus Euripides, Horatius, Juvenalis, enz.). Huygens grijpt het gesprek met zijn vriendin aan om uiteindelijk met maar liefst achtentachtig auteurs uit de canon in dialoog te treden, gaande van Aischylos tot Vergilius. Ook Seneca bracht in zijn correspondentie met Lucilius citaten aan uit het werk van andere auteurs. Om zijn argumentatie te ondersteunen deed hij niet alleen een beroep op min of meer neutrale stemmen in de vorm van literaire voorbeelden als Vergilius, maar leende hij ook zonder enig bezwaar de stellingen van Epicurus, de stichter van een filosofische school die duidelijk andere uitgangspunten uitdroeg dan het stoïcisme. Kennelijk maakte deze retorische accaparatie mee de kern uit van elke filosofische meditatie van de stoïcijn.¹⁴ Deze schrijftactiek vormt een punt van overeenkomst tussen Seneca en Huygens: ze gebruiken expliciet argumenten van heel verschillende stemmen om hun eigen betoog kracht bij te zetten. En om tot een innemende argumentatie te komen, hebben beide schrijvers ongetwijfeld hun dialogen innerlijk getoetst op hun overtuigingskracht.

¹³ Zie Eva Kushner, “Renaissance Dialogue and Subjectivity” in *Printed Voices*, 229.

¹⁴ Zie Ilsetraut Hadot, “Préface” in *Sénèque. Consolations. Préface de Ilsetraut Hadot. Traduit du latin par Colette Lazam*, Paris: Rivages, 1992, 15-16, 20-21, maar vooral 29: “Il ne faut donc pas s’étonner de trouver côte à côte par exemple des arguments stoïciens et des arguments spécifiquement épicuriens, comme celui qui conseille de se réjouir en se répétant, à propos d’un ami défunt, les bons souvenirs et les moments de bonheur passés ensemble, au lieu d’entretenir une douleur stérile”.

In “Problematizing Renaissance: The Inward Turn of Dialogue from Petrarch to Montaigne” illustreert François Rigolot dat de dialogen in de vroegmoderne tijd geleidelijk aan verinnerlijken.¹⁵ Hij bedoelt daarmee dat de machtsverhouding tussen de verschillende stemmen (bijvoorbeeld tussen een leraar en een leerling) langzamerhand nivelleert. In toenemende mate komt de klemtoon te liggen op diverse overtuigingen van de stem(men) in de tekst en dat is grotendeels het gevolg van een afnemende autoriteit van exempla. Het culminatiepunt van die evolutie situeert Rigolot in Montaignes schriftuur die niet langer toewerkt naar één ultieme waarheid. Montaigne laat in zijn essays louter meningen met elkaar botsen. Als gevolg hiervan werden de contemporaine lezers of toehoorders steeds meer aangemoedigd tot een verinnerlijking van hun lectuur. Dialogische teksten betrokken de lezers in het gesprek en inviteerden hen tot een kritische reflectie en persoonlijk standpunt. Ook vanuit die optiek lijkt Huygens’ keuze voor de dialoogstructuur goed te verantwoorden. Huygens vraagt zijn vriendin weliswaar een voorbeeld te nemen aan “wijze luijden” – de traditionele exempla zou Rigolot zeggen – maar die wijzen leren bovenal de “Reden Den ouerighen dagh aen God en (zichzelf)” te besteden.¹⁶ Inderdaad, opdat Lucretia haar geloof zou behouden en zelfs versterken ondanks het onrecht dat haar schijnbaar wordt aangedaan adviseert Huygens haar “binnewaerts te sien”.¹⁷ Volgens de dichter kan zij alleen in haar binnenste troost vinden, “want”, leert de Schrift, “ziet, het Koninkrijk Gods is binnen ulieden” (Lucas 17.21). Ook Seneca roept zijn pupil meermaals op de blik naar binnen te richten. Voor Seneca impliceert het naar binnen kijken echter veeleer een techniek die de leerling in de stoa de mogelijkheid biedt om algemene regels om te buigen naargelang van de situatie. Om het geluk te vinden moet de mens de natuur volgen, aldus Seneca. Maar de natuur vertelt ons niet precies hoe we in bepaalde omstandigheden moeten handelen. Vandaar dat de stoïcijnen algemene regels hebben ontwikkeld om het menselijk gedrag te sturen.¹⁸ Niet iedereen hoeft evenwel die regels strikt te volgen. Wie al enigszins gevorderd is in de opleiding tot stoïcijn, krijgt de vrijheid zelf beslissingen

¹⁵ Zie François Rigolot, “Problematizing Renaissance Exemplarity: The Inward Turn of Dialogue from Petrarch to Montaigne” in *Printed Voices*, 3-24.

¹⁶ *Ooghentroost*, vs. 81.

¹⁷ *Ooghentroost*, vs. 67.

¹⁸ Zie Brad Inwood, *Reading Seneca*, Oxford: Clarendon Press, 2005, 117.

te nemen.¹⁹ Op het eerste gezicht lijkt de idee van de zelfwaarneming dus een tweede opvallend punt van overeenkomst te zijn tussen *Ooghentroost* en de *Epistulae*. Zowel Lucretia (en alle lezers met haar) als Lucilius worden aangespoord om een perspectief aan te nemen waarbij de blik naar binnen is gericht. Maar het is net op het vlak van de verhouding van de mens tot zichzelf dat het verschil tussen beide auteurs aan de oppervlakte komt. In het vervolg van deze bijdrage onderzoek ik hoe Huygens Seneca's literair-filosofisch werk inzet om zijn eigen boodschap kracht bij te zetten. We zullen zien dat hij tegelijk de wezenlijke verschillen tussen hen beiden markeert. Zoals het eerste motto van deze bijdrage duidelijk maakt, wilde de christelijke dichter zich uitdrukkelijk distantiëren van heidense geluksprofeten als Seneca.

De eierzuchtigen en brief 94 van Seneca

Niet geheel onverwacht noemt Huygens de eierzuchtigen blind.²⁰ Ze zijn nooit tevreden met de roem die hen toekomt, zodat ze dag en nacht in de weer zijn om hun eigen vermaardheid te vermeerderen. Voor hen is het gezelschap van de sterren niet bevredigend in de wetenschap dat de zon het hoogste en meest glansrijke lichaam aan de hemel is. En mocht de troon van God vrij zijn, dan zouden ze het niet nalaten om hem te beklimmen. Maar de eierzuchtigen zijn blind voor de lasten die de hoogste eer meebrengt. Daardoor zijn ze ervan overtuigd dat ieder mens veel aanzien kan nastreven. De eierzuchtigen vergeten daarbij dat hun lichaam te klein is om het kleed van de eer waardig te dragen en weldra stellen ze vast dat de kroon hen te zwaar valt. Eenmaal de eierzuchtigen de top hebben bereikt, worden ze draaiërig en storten eerloos neer, hun dood tegemoet.

Bij het vers "In 'tende draei't haer 't hoofd op die verheuen klippen"²¹ plaatste Huygens vijf tekstfragmenten: een citaat uit Juvenalis' *Satiren*, een vers van Euripides, een spreuk uit de Bijbel, en twee citaten uit de vierennegentigste brief van Seneca.²² Beide citaten uit Seneca's brief

¹⁹ Zie Inwood, 2005, 106, 111.

²⁰ *Ooghentroost*, vss. 325-348.

²¹ *Ooghentroost*, vs. 345.

²² Alle citaten ontleend aan Seneca komen uit de vierennegentigste brief (uitgave *Brieven aan Lucilius, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven*, Baarn/Schoten: Ambo, 1980) tenzij anders vermeld.

komen uit het einde van de tekst.²³ Op die plaats illustreert de filosoof uitgebreid het nut van stoïsche leefregels met een concreet voorbeeld. Hij beschrijft hoe zulke richtlijnen kunnen verhinderen dat te veel belang wordt gehecht aan uiterlijk vertoon. De oorzaak van zulke praalzucht ligt volgens hem in de gevoeligheid van de mens voor het ontzag van anderen. Hij schrijft: “Niemand maakt zich mooi om zich zelf te zien, zelfs niet om door weinig of vertrouwde mensen gezien te worden, maar mensen maken meer werk van hun ondeugden naar gelang het aantal toeschouwers groter is”.²⁴ Daarom adviseert de filosoof zijn beschermeling conform de regels van het stoïcisme de massa uit de weg te gaan. Ik stip kort aan dat voor de beschrijving van de praalzuchtige gebruik is gemaakt van twee beelden die we ook in Huygens’ satirische karakterisering van de eierzuchtige aantreffen. In de eerste plaats vermeldt Seneca tot twee keer toe een kleed als symbool van een hoge status en macht.²⁵ Bovendien beschrijft hij de *vertigo* die de praalzuchtige ervaart nadat hij zich volledig aan de eierzucht heeft overgegeven. Hij keert zich om, kijkt naar beneden en wordt door de afgrond afgeschrikt.²⁶ Aangezien Huygens deze passage bijna integraal citeert, kunnen we concluderen dat Seneca’s brief een grote bron van inspiratie was voor zijn vers (en misschien ook voor het beeld van het kleed dat hij negen regels erboven heeft geëvoceerd).

Maar het dialogisme tussen Huygens en Seneca blijft niet beperkt tot een eenvoudige verwijzing naar enkele zinnen en beelden. Mijn keuze om dieper in te gaan op Seneca’s vierennegentigste brief is ook ingegeven door feit dat Lucilius de raad krijgt niet blind te handelen naar voorbeelden uit het verleden maar daarentegen zijn blik naar binnen te richten.²⁷ Nadat

²³ *Brieven*, par. 73 en 74.

²⁴ *Brieven*, par. 70.

²⁵ *Brieven*, par. 60 en 70. Voor de metaforiek van het kleed en de tekst in *Ooghentroost*, zie Jürgen Pieters; Christophe Van der Vorst, “Cui dono lepidum novum libellum? Van editiewetenschap naar traditiewetenschap: Huygens’ *Ooghentroost* door een nieuwe bril” in *Nederlandse Letterkunde*, 14 (2009) 1, 53-54, 69.

²⁶ *Brieven*, par. 73.

²⁷ Voor uiteenlopende visies over het vraagstuk van de verhouding tussen Seneca’s keer naar binnen en het moderne zelf, zie onder meer Ilsetraut Hadot, 1961; Taylor 1989; Pierre Hadot 1991, Grimal, 1992; Edwards, 1997; Foucault, 2004 en 2005, Bartsch, 2006; Bartsch en Wray, 2006. De meest genuanceerde uiteenzetting wordt geboden door Inwood, 2005, in het hoofdstuk “Seneca and Self-assertion”.

de filosoof vijf voorbeelden heeft gegeven uit de politieke en militaire geschiedenis van leiders die onder druk van de publieke opinie zich tot oorlog en wreedheid lieten verleiden (onder wie Alexander de Grote), adviseert hij Lucilius steeds bij zichzelf te rade te gaan om uit te maken of exempla wel degelijk stichtend zijn. Hij schrijft: “Al die voorbeelden waarmee onze ogen en oren belast worden, moeten kritisch bezien worden om ons innerlijk te zuiveren van de waardeloze praatjes waarmee het volgestopt is”.²⁸ In het geval van de oorlogszuchtige leiders gaat het vanzelfsprekend om weinig lichtende voorbeelden (niet het minst omdat ze hun handelingen door anderen laten bepalen). Zoals ik hierboven al aangaf, spoort ook Huygens zijn lezers aan om de keer naar binnen te maken. Meer nog, Lucretia’s nakende blindheid brengt volgens de dichter onverwacht een voordeel mee. Ze zal veel minder onderhevig zijn aan corruptie van de visueel waarneembare wereld; ze blijft blind voor de morele *malice* die Huygens in zijn satirische *series caecorum* portretteert. “Want, Partheninne lief, ’tis niet de moeite waard / De blinde gae te slaen die hier en daer ter aerd / Den kruiswegh buijten sté en binne ouerkarmen”.²⁹ Kortom, met zijn gedicht laat Huygens Lucretia inzien dat ze juist baat heeft bij fysieke blindheid want het maakt haar immuun voor de immorele invloed van buitenaf. Huygens ontpopt zich tot een advocaat van de blindheid. Maar daarin verschilt hij van Seneca voor wie het zien net een overgang inhoudt van het fysische naar het morele. Hoewel de wereld ons weinig verheffende voorbeelden toont, aldus de filosoof, zijn het niet uitsluitend perfide exempla. Zij kunnen ons steeds wijsheid bijbrengen maar wel pas nadat ze door ons intern getaxeerd zijn op hun morele waarde.

Nog in dezelfde paragraaf van zijn vierennegentigste brief geeft Seneca Lucilius te kennen wat de mens te doen staat. “Op de plaats waarop die (slechte voorbeelden) aanspraak maken, moeten wij de morele verantwoordelijkheid installeren (“inducenda in (...) locum virtus”), zodat zij alles wat leugenachtig is en wat in strijd is met de waarheid kan uitroeien, zodat zij ons kan afhouden van de massa waarvan wij te veel het geloof delen en ons vrij kan maken voor de gezonde opvattingen. Want heel de wijsheid (“sapientia”) bestaat erin zich naar de natuur te keren (“in naturam converti”) en ons zelf terug te vinden (“eo restitui”) op de plaats waarvan het populaire vooroordeel ons verdreven heeft”.³⁰ In deze typische

²⁸ *Brieven*, par. 68.

²⁹ *Ooghentroost*, vss. 123-125, “aan het kruispunt buiten en binnen de stad kermen” (parafrase vs. 125).

³⁰ *Brieven*, par. 68.

passage geeft Seneca helder weer hoe hij over moraliteit denkt. De bron van het goede ligt voor de Romeinse filosoof duidelijk buiten de mens en valt met de natuur (*kosmos*) samen. Taylor en Inwood herinneren er ons aan dat Seneca's ethiek ook om die reden op de fysica gebaseerd is.³¹ Hoewel zijn interesse in de eerste plaats uitgaat naar de moraal, mogen we zeker niet uit het oog verliezen dat hij een omvangrijk natuurkundig werk heeft nagelaten, *Naturales Quaestiones*. Volgens Inwood schreef Seneca overigens nog andere natuurkundige traktaten, over onder andere stenen en vissen, en had hij een geografische verhandeling over India en Egypte op zijn naam – werken die jammer genoeg verloren zijn gegaan.³² Volgens de stoïcijnse filosoof moet de mens die externe bron van het goede verinnerlijken (“*inducenda*”). We moeten streven naar een harmonisch leven met de wetten van de natuur, en voor Seneca betekent dat in de eerste plaats onze vergankelijkheid leren aanvaarden. Deze regels van het levensspel krijgt men het snelst onder de knie door op een rationele wijze de natuur te onderzoeken, zoals hij in zijn *Naturales Quaestiones* illustreert. Pas wanneer de mens eenheid heeft bereikt met de natuur, zal hij het absolute geluk kunnen ervaren.³³

In *Ooghentroost* vinden we allerm minst deze argumentatie terug. Huygens ziet in de externe wereld net een grote bron van leed. Dat is helemaal niet zo verwonderlijk want het gedicht appelleert aan een retoriek die vooral het innerlijke van de mens tracht te waarderen. Lucretia zal immers in de nabije toekomst alleen tot haar *forum internum* onverminderd toegang hebben. Wat Huygens in *Ooghentroost* dan ook beklemtoont (en dat maakt hem verschillend van Seneca) is de bijzondere band die het innerlijke van de mens kan hebben met God (weliswaar een band die hem in een volledig ondergeschikte positie plaatst, zoals we verder zullen zien).

³¹ Zie Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge (Massachusetts): Harvard U P, 1989, 148 en Inwood, 2005, 162 en 236.

³² Zie Inwood, 2005, 163.

³³ In *Naturales Quaestiones* noteert Seneca het volgende: “Tot zover, mijn beste Lucilius, over de oorzaken (van de natuurverschijnselen); nu over alles wat ertoe bijdraagt om mensen gerust te stellen. Want het is zinvoller mensen meer moed te bezorgen dan meer kennis. Maar het een kan niet zonder het ander; want geestkracht komt nergens anders vandaan dan van kennis van zaken, dan van beschouwing van de natuur”, zie *Natuurverschijnselen. Een onderzoek, vertaald ingeleid en van aantekeningen voorzien door John Nagelkerken*, Budel: Damon, 2009, 188 (VI, 32).

Het gaat om een directe en persoonlijke verhouding tussen de uitverkorene en God. In het begin van het gedicht klinkt het: “God heeft onze ziel met beter licht versien, / Daer slaet een’ ander’ strael naer binnen op wat rijkers”.³⁴ De mens kan alleen in die mystieke dialoog met zijn schepper het ware geluk ervaren.³⁵ Die eenwording met zijn oorsprong kan volgens Huygens alleen inwendig plaatsgrijpen.

Seneca zet met gevoel voor didactiek uiteen hoe de mens zijn ervaringen met de wereld kan filteren ten einde een stichtend residu over te houden. Op het einde van de vierennegentigste brief schetst hij een scène waarin hijzelf en Lucilius door de stad wandelen terwijl ze van alle kanten worden bestookt met lofbetuigingen op de rijkdom en de macht. Links en rechts horen ze de praalzuchtige stedelingen het genot van bezittingen en manipulatie bezingen. Om te voorkomen dat ze aan deze verleidingen zouden bezwijken, bedenkt Seneca dat een “bewaarder” aan hun zijde zou moeten staan die hen “de lof zingt van de man die met een beetje bezit al rijk is, zijn eigendom beperkt tot wat hij nodig heeft” en “met respect (praat) over aan studie gewijde rust en over de geest die zich van uiterlijke zaken afkeert naar wat van hem is”.³⁶ Seneca onderstreept dat elke mens zo’n gids nodig heeft totdat hij zelf zijn eigen monitor kan zijn.³⁷ Zolang men nog niet voldoende morele groei heeft gekend, moet men zo’n raadsman onder de arm nemen die regels voorschrijft tegen de gewoonten van de massa in.³⁸ Seneca schetst hier een groeiproces waarbij de “proficiens” of stoïcijn-in-opleiding leert op te treden als zijn eigen gezaghebber of “sapiens”. Het is een moeilijk en traag proces van interiorisering van de stem van een autoriteit. Het einddoel van deze procedure is dat de “proficiens” tot een continue zelfdialoog komt.³⁹ Van

³⁴ *Ooghentroost*, vss. 76-77.

³⁵ De weerklank van de middeleeuwse mystici (Bernardus van Clairvaux, Thomas à Kempis, Nicolas van Cusa, ...) op *Ooghentroost* is vooralsnog een onontgonnen terrein.

³⁶ *Brieven*, par. 72.

³⁷ *Brieven*, par. 51.

³⁸ *Brieven*, par. 52.

³⁹ In die zin zouden we ook de *Epistulae morales* kunnen interpreteren als het product van zo’n oefening van interiorisering. Het is dan alsof Lucilius een literaire constructie is die Seneca in staat stelde zijn poging tot verinnerlijking vol te houden. Voor *Ooghentroost* valt vanzelfsprekend iets gelijkaardigs te zeggen.

de leerling-stoïcijn wordt gevraagd een ooggetuige te zijn van zichzelf.⁴⁰ Deze techniek van zelfwaarneming vereist een opsplitsing van het zelf in een kennend zelf en een lerend zelf, en is gericht op een versmelting van het zelf dat men is met het ideale zelf dat men kan worden – dat laatste noemen de stoïcijnen het “natuurlijke” zelf dat *in nucleo* aanwezig is in elke mens. Het kennend zelf krijgt daarbij de rol toebedeeld van de doctrinaire stoïcijn terwijl het lerend zelf luistert naar diens morele instructies. De ontwikkeling is dus het gevolg van een intrapersonlijke dialoog waarbij een van de sprekers de morele kaarten uitdeelt en de andere volgt of protesteert. Wat uiteindelijk wordt beoogd is dat de mens thuiskomt in de veranderlijke wereld (*oikeiôsis*), een wereld die hem dwingt geleidelijk aan los te komen van de enge en rigide leefregels die hij zichzelf aanvankelijk heeft opgelegd (opdat hij zou leven in overeenstemming met de stoïcijnse leer veeleer dan werkelijk gelukkig te zijn).⁴¹ Na verloop van tijd verschaft deze techniek dus een grote mate van autonomie, het recht om zelf de leefregels te interpreteren afhankelijk van de context waarin men verkeert.⁴²

Soo veel verschillen hier blind Heiden en blind Christen

Het wezenlijke verschil tussen Seneca's advies tot zelfwaarneming en Huygens' gebod tot “binnewaerts sien” leidt ons recht naar de kern van het zestiende- en zeventiende-eeuwse debat over de verhouding van het protestantisme tot het stoïcisme. Het vraagstuk handelde voornamelijk over de tegenstelling tussen de protestantse voorzienigheid en de heidense noodzakelijkheid, een oppositie die Calvijn ondermeer in zijn *Institutio*

⁴⁰ Voor het belang van het “zien” voor deze techniek, zie vooral de hoofdstukken “The Self on Display” en “Models of Personhood” in Shadi Bartsch, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago: The U of Chicago P, 2006.

⁴¹ Zie Shadi Bartsch en David Wray, “Introduction: The Self in Senecan scholarship”, 2006, 8.

⁴² Zie Inwood, 2005, 106: “Seneca, who is a crucial source for our understanding of Stoic views on moral injunctions, also recognizes the importance of such situational factors. In *Ep.* 71.1 he explicitly claims that ‘the majority of deliberation turns on the immediate circumstances’ (...), and that the particularities of an action (the ‘when’ and ‘how’, as he puts it) cannot be dictated universally”. Huygens citeert overigens ook uit Seneca's eenenzeventigste brief (par. 24) ter hoogte van vers 879.

Christianae Religionis sterk heeft benadrukt.⁴³ In het hoofdstuk “De wereld, door God gecreëerd en nog steeds door Hem gekoesterd en beschermd, waarvan elk onderdeel door Zijn voorzienigheid wordt bestuurd” verwerpt hij met historische rigueur de vermeende overeenkomst tussen de *providentia dei* en het *fatum*.

Zij die de (protestantse) doctrine willen belasteren, bekladden het met het geloofsdogma van de Stoïcijnen. In het verleden werd Augustinus van hetzelfde verdacht (...). Wij zijn niet bereid om over woorden te discussiëren maar het woord *Fatum* erkennen we niet omdat het tot die klasse van woorden behoort waarvan Paulus ons heeft geleerd te mijden (...) en omdat met deze afstotelijke term een poging is ondernomen om de waarheid van God te stigmatiseren.⁴⁴

Het *fatum* is volgens Calvijn een blinde vorm van noodzakelijkheid die zichzelf niet alleen aan de wereld oplegt maar ook God aan zich bindt. Het beperkt de wijsheid en wil van de Schepper. Calvijn vergelijkt die mechanische noodzakelijkheid vaak met een labyrint precies omdat het op een doolhof van ondoorgrondelijke causale verbanden lijkt die zowel de wereld als God onderwerpt.⁴⁵ De *providentia dei* daarentegen erkent alleen de goddelijke kennis en beschouwt Zijn voorzienigheid vrij van gelijk welke overmacht.

⁴³ In een poging om tijdens zijn rechtenstudies al naam te maken als humanist publiceerde Calvijn op eigen kosten een commentaar op Seneca's *De clementia*. McGrath ontwaart in Calvijns rigoureuze tekstbehandeling vooral een overheersende interesse in de methode veeleer dan in de ideeën die in Seneca's dialoog worden verwoord. Dit valt des te meer op wanneer deze studie wordt vergeleken met Calvijns werk als Bijbelcommentator. “Hij toont een onmiskenbare betrokkenheid bij en zelfs existentiële verbondenheid met de Bijbel, die opmerkelijk ontbreekt in het nuchtere onderzoek van de Senecacommentaar”, Alister E. McGrath, *Johannes Calvijn. Verlicht hervormer of vormgever van een orthodox keurslijf? Biografie. Vertaling door Bert van Rijswijk*, Baarn: Tirion, 1994, 82.

⁴⁴ Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. Online geraadpleegd op:

<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.toc.html>. Boek 1, hoofdstuk 16, paragraaf 6, p. 150 (“The world, created by God, still cherished and protected by him, each and all of its parts governed by his providence”).

⁴⁵ Zie Pierre-François Moreau, ‘Calvin: Fascination et Critique du Stoïcisme’ in *Le stoïcisme au xvi^e et au xvii^e siècle*, Paris: Albin Michel, 1999, 55.

In tegenstelling tot de Stoïcijnen veronderstellen wij niet het bestaan van een noodzakelijkheid in de vorm van een oneindige ketting van causaliteiten en een soort van natuurlijke reeks. Wij blijven echter bij het beginsel dat God beschikt en de heerser is over alle dingen, – dat hij vanuit de verre eeuwigheid uitsprak wat hij zou doen en dat hij nu door zijn macht uitvoert wat hij toen beval. We houden dus vol dat door Zijn voorzienigheid niet alleen de hemel, de aarde en alle onbezielde wezens volledig in de lijn van zijn wilsbeschikking bestuurd worden maar ook de gedachten en verlangens van de mensen.⁴⁶

De vrije wil van God komt bij Calvijn dus vóór alles. In het fragment hierboven komt nog een tweede verschil tussen het *fatum* en de *providentia dei* aan het licht. Calvijn stelt dat de heidense noodzakelijkheid enkel invloed heeft op de uitwendige, wereldse zaken en niet op de psyche van de verschillende individuen. Volgens de calvinistische predestinatieleer zijn echter ook de intenties en handelingen van de mensen door God ingegeven. Hij regeert niet alleen krachtig over Zijn materiële schepping maar eveneens over het innerlijk van Zijn schepselen.⁴⁷

Huygens brengt in *Ooghentroost* herhaaldelijk de goddelijke voorzienigheid ter sprake.⁴⁸ De dichter beklemtoont dat de mens slechts klei is in de handen van zijn Schepper. Daarom adviseert hij Lucretia zich volledig aan Zijn wil te onderwerpen, dus ook wanneer Hij beslist haar ene oog te verblinden. “De Pottebackers will is meester van sijn’ aerde, / Misbruyct hij ’t aerden vat tot diensten van onwaerde, / Wat reden heeft het vat te seggen, waerom dus, / Waerom en ben ick niet soo kostelick als flus?”.⁴⁹ Lucretia moet zich dus niet afvragen waarom de “Pottebacker” haar ene oog heeft verduisterd. De mens kan immers Zijn voorzienigheid onmogelijk doorzien.

Dat Huygens afstand neemt van de klassieke interpretatie van de voorbeschikking valt ook indirect af te leiden uit het feit dat hij Seneca’s *De providentia* slechts een keer aanhaalt.⁵⁰ In deze dialoog, die eveneens

⁴⁶ Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, p. 150-151.

⁴⁷ Zie Pierre-François Moreau, ‘Calvin: Fascination et Critique du Stoïcisme’, 54-55.

⁴⁸ *Ooghentroost*, vss. 15, 30 en 996.

⁴⁹ *Ooghentroost*, vss. 15-18.

⁵⁰ Huygens citeert op het einde van zijn gedicht uit *De providentia* en wel zó alsof het lijkt dat Seneca’s “*fatum*” met de protestantse voorzienigheid samenvalt. Bij “Dus, Parthenine (want wij zijn malkandren moe /

aan Lucilius is opgedragen, wordt de vraag behandeld waarom goede mannen door ongeluk getroffen worden terwijl de voorzienigheid de ganse kosmos stuurt. Dat gaat in tegen elk gevoel van rechtvaardigheid. Seneca lost de paradox op door te stellen dat wat de mensen ongeluk noemen, zoals armoede, slavernij en dood, in feite moreel neutraal is. Hetzelfde geldt voor ziekten als blindheid. Dat God zowel de goede mannen als immorele mensen met blindheid slaat toont voor hem aan dat het geen morele waarde heeft. Het is geen straf en het mag daarom geen impact hebben op ons geluksgevoel.

De bedoeling van de god, net zo goed als van de wijze, is aan te tonen dat alle dingen die de massa nastreeft en waarvoor ze huivert, goed noch slecht zijn; en iets zal kennelijk goed zijn als hij het uitsluitend aan goede mannen toedeelt, en slecht als hij het alleen aan slechte mensen oplegt.

Blindheid zal een vloek zijn als alleen hij zijn ogen verliest bij wie ze (voor straf) uitgerukt moeten worden; laten dus (ook de goede mannen) Appius en Metellus het licht van hun ogen missen!⁵¹

Voor Huygens was blindheid evenwel niet moreel neutraal. Hij *leest* paradoxaal genoeg in de verblinding een teken van de uitverkiezing door God. Volgens Huygens behoren Lucretia en hijzelf dus tot die gelovigen die conform de calvinse tweevoudige predestinatie door de voorzienigheds Gods genade zullen kennen en tot de eeuwige zaligheid geroepen zullen worden. Immers, zoals ik al eerder aangaf, zorgt hun fysieke blindheid er niet alleen voor dat ze minder gecorrumpeerd worden door de wereldse ondeugden, het “binnewaerts sien” is tevens de *conditio sine qua non* voor het zien van God. Met een retorische vraag probeert Huygens zijn lezeres van die interpretatie te overtuigen: “Soud’ niet des Hemels gunst ons hebben willen krencken / Om binnewaerts te sien (...) om of de Bruijgom quam, (...) En stal uijt ons, door de retten van de dood?”.⁵² Kortom, volgens Huygens laat fysieke blindheid dus geestelijk zien.

Het blindeling sermoen – bekering en catechisatie hand in hand

Geprevelt) weder nae den Pottebacker toe” (vss. 995-996) staat het citaat: “Quid est viri boni? Praebere se fato”, “Wat is het kenmerk van de goede man? Dat hij zich overgeeft aan het noodlot” (par. 5).

⁵¹ Lucius Annaeus Seneca, *Dialogen, inleiding, vertaling en aantekeningen door Tjitte H. Janssen*, Amsterdam: Boom, 2006, par. 5, 1-2.

⁵² *Ooghentroost*, vss. 66-70.

Huygens' dialoog met Seneca is allesbehalve onproblematisch.⁵³ Seneca is niet zonder meer een rigide denker die wil dat zijn leerling zich slaafs aan de stoïcijnse regels onderwerpt. De filosoof mag dan wel zijn lezer aansporen om zich te spiegelen aan goede voorbeelden en om zichzelf te ontdebellen in een ik en een moreel superieur wezen dat op zijn eigen handelingen toeziet, toch is het individu zelf die de voorschriften naar zijn hand moet zetten afhankelijk van de omstandigheden waarin hij verkeert. De stoïcijnse regels zijn in die zin veeleer *prescriptief* dan normatief. Ze helpen om keuzes te maken in overeenstemming met de natuur. Er is in het morele systeem van de Romeinse filosoof dus veel ruimte voor de autonomie van het subject. In de vierennegentigste brief kunnen we bijvoorbeeld lezen: "De natuur heeft ons voor geen enkele vorm van minderwaardigheid voorbestemd. Ze heeft ons als gave en vrije wezens voortgebracht"⁵⁴, en ook: "Twee dingen vooral geven aan de geest grote kracht: het geloof in de waarheid en het vertrouwen op zichzelf."⁵⁵ Huygens verengt echter Seneca's discours tot diens berisping van de eierzuchtige die meent voorbij de natuur te kunnen treden. En die interpretatie doet veel te kort aan Seneca's genuanceerde verhaal.

Voor Huygens heeft het "binnewaerts sien" een andere functie dan de zelfperceptie bij Seneca. De mens moet zich naar binnen keren enkel en alleen om zijn oog op God te kunnen richten. Het zien van God is de enige vorm van waarneming die voor de mens relevant is en dé manier waarop de gelovige troost kan vinden. Wie Hem kan aanschouwen zal zich van al het aardse kunnen onthechten en dus ook van de fysieke blindheid. "Binnewaerts sien" impliceert echter ook het inzicht dat men zich moet schikken naar Zijn wil. In de Calvinistische logica regeert God immers niet alleen over het objectieve in de wereld maar ook over *het subjectieve in de mens*. Er bestaat als gevolg geen gradatie tussen het goede en het slechte handelen, en er is geen mogelijkheid tot morele groei zoals Seneca in zijn brief oppert. De Heer is de enige waarheid en men heeft deel in Zijn gratie of niet – dat is de *norm*. *Ooghentroost* eindigt dan ook met een streng gebod: "Hem volghen, voeght de kleij. en breekt hij ons tot scherven, / Ons hopen staet in hem, all soud' hij ons doen sterven. (...) Ick spreek een

⁵³ Op vs. 65 stelt Huygens aan Lucretia voor een "blindeling sermoen" te "maken" op de wereld – een preek gehouden door hen, beiden blind.

⁵⁴ *Brieven*, par. 56.

⁵⁵ *Brieven*, par. 46.

heiligh woord: laet ons op 't hoogste lott sien; / Blind en onblind is een, de vrome sullen God sien.”.⁵⁶

In *Ooghentroost* zijn alle dialogen met elkaar verweven, ook de dialogen Huygens-Lucretia en Huygens-Seneca.⁵⁷ Immers, “En waerheid is maer een” en dat betekent voor Huygens dat de uitkomst van elk gesprek hetzelfde moet zijn.⁵⁸ Als dichter-diplomaat streeft hij naar een consensus, maar wat hem betreft ligt die a priori vast: “weder nae de Pottebacker toe”.⁵⁹ Finaal brengt hij zijn gesprekspartners zo ver dat ze allemaal die ene “waarheid” verklaren, althans, zolang ze in *Ooghentroost* aan het woord zijn. In die zin *monologiseert* Huygens elke dialoog. En met succes, meent hij ongetwijfeld zelf, want hij spaart geen kritiek in zijn satirische aanval op de “Letter-li'en” – de letterlieden liegen want, in tegenstelling tot Huygens, slagen ze er niet in tot die ene stem te komen.⁶⁰ In hun disputen schuilt volgens de dichter dan ook een groot gevaar, namelijk de neiging tot scepticisme, of erger nog, ethisch relativisme.⁶¹ Daarom beoogt hij in zijn gesprek met Seneca een *bekering* (een verandering van Seneca's heidense overtuiging naar een christelijke) en in zijn dialoog met Lucretia een *catechisatie* (een bestendiging van haar geloof).⁶² Als advocaat van de

⁵⁶ *Ooghentroost*, vss. 997-998, 1001-1002.

⁵⁷ Het spreekt dat idealiter ook de dialogen tussen Huygens en Juvenalis, Huygens en Augustinus, Huygens en Thomas à Kempis, enz. in de analyse worden betrokken maar dat ligt buiten het bereik van deze bijdrage. Er moet trouwens op gewezen worden dat Huygens een aantal van zijn marginalia via intermediaire bronnen heeft verzameld, florilegia maar ook *Essais* van Michel de Montaigne en *Politica* van Justus Lipsius. Zie hiervoor Jürgen Pieters; Christophe Van der Vorst, “Cui dono lepidum novum libellum?”, 54-55 en 60-62.

⁵⁸ *Ooghentroost*, vss. 879, 885 en 889.

⁵⁹ *Ooghentroost*, vs. 996.

⁶⁰ *Ooghenroost*, vss. 875-879.

⁶¹ In de ogen van de gereformeerden was het gevaar dat in het scepticisme schuilt bijzonder pertinent. Zie vooral Richard Popkin, “The intellectual crisis of the Reformation” in *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (revised edition)*, New York: Harper and brothers, 1964, 1-16; Richard Popkin, “Theories of knowledge” in Charles B. Schmitt e.a., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, The Cambridge U P, 2003, 668-684.

⁶² Voor een ruimere uiteenzetting over Huygens' bekeringsdrang van zijn gesprekspartners in de marge van zijn gedicht conform de “spoliatio

blindheid wil hij dat elk van zijn cliënten een sterk dossier hebben wanneer ze voor hun Schepper worden gedaagd. Een verdenking van dissidentie draagt daar allerm minst toe bij.

In tegenstelling tot de “Predikers” en “Meesters” lijkt Huygens dus allesbehalve “Gerust” en “sorgeloos”. Hij voelt de last van de christelijke *caritas* op zijn schouders drukken zoals hij het las in het dubbele gebod van de Statenbijbel: “Gij zult liefhebben den Heere, uw God, met geheel uw hart, en met geheel uw ziel, en met geheel uw verstand (en) Gij zult uw naaste liefhebben als uzelfven” (Mattheüs 22: 37 en 39). Het belang van die *caritas* voor het protestantse denken en de hermeneutiek kan moeilijk overschat worden.⁶³ In *Ooghentroost* neemt het principe mijns inziens de gedaante aan van een complexe dialogische structuur die de verschillende betrokkenen probeert te verzamelen onder één vlag. In het geval van Seneca komt daar een zekere machtsontplooiing bij te pas. Huygens trekt

Aegyptorum”, zie Jürgen Pieters; Christophe Van der Vorst, “Cui dono lepidum novum libellum?”, 63-69. Voor de rol en de vorm van catechisatie in de gereformeerde wereld, zie Ian Green, *The Christian’s ABC. Catechism and Catechizing in England c. 1530-1740*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

⁶³ Voor het belang van de *caritas* als sleutel tot Augustinus’ hermeneutiek (zoals uiteengezet in de eerste drie boeken van *De doctrina Christiana*) en de doorwerking van het principe tot in de moderne hermeneutiek (in de gedaante van *principle of charity*), zie Gerald L. Bruns, “Scriptura sui ipsius interpres. Luther, Modernity, and the Foundations of Philosophical Hermeneutics” en “What Is Tradition” in *Hermeneutics. Ancient and Modern*, New Haven and London: Yale U P, 1992, 141 en 203; Kathy Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition. Chapters in the Ancient Legacy & Its Humanist reception*, New Haven and London: Yale U P, 1997, 55, 58-59, 63 en 98; Ineke Sluiter, “Metatexts and the Principle of Charity” in Peter Schmitter en Marijke Van der Wals, *Metahistoriography. Theoretical and Methodological Aspects in the Historiography of Linguistics*, Münster: Nodus Publications, 1998, 16, 18-20; Ineke Sluiter, “Communication, eloquence and entertainment in Augustine’s *De Doctrina Christiana*” in Jan den Boeft en M.L. van Poll, *The impact of scripture in early Christianity*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, 252-253; Jan den Boeft; Ineke Sluiter, “Inleiding” in Aurelius Augustinus, *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie. De doctrina christiana ingeleid, vertaald en toegelicht door Jan den Boeft en Ineke Sluiter*, Amsterdam/Leuven: Ambo/Kritak, 1999, 24, 31-32.

het gesprek met de filosoof die een stem heeft willen geven aan het geloof in de menselijke autarchie volledig naar zich toe.⁶⁴ Lucretia krijgt de raad tot vrome meditatie. En Huygens heeft, helemaal in overeenstemming met zijn devies, het gesprek met zichzelf aangeknoopt door *Ooghentroost* te schrijven. Het woord is nu aan de lezer.

Bibliografie

Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford: The U of Oxford P, 1993.

Armisen-Marchetti, Mireille, *Sapientiae Facies, Études sur les images de Sénèque*, Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Audi, Robert e.a., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: The U of Cambridge P, 1999.

Augustinus, Aurelius, *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie. De doctrina christiana ingeleid, vertaald en toegelicht door Jan den Boeft en Ineke Sluiter*, Amsterdam/Leuven: Ambo/Kritak, 1999.

Bartsch, Shadi, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago: The U of Chicago P, 2006.

Bartsch, Shadi; Wray, David, "Introduction: The Self in Senecan scholarship", 2006, vooralsnog alleen beschikbaar op internet: <http://humanities.uchicago.edu/depts/classics/people/PDF.Files/Seneca.Introduction.DWSB.pdf>. Deze tekst vormt het voorwoord bij de volgende uitgave: Bartsch, Shadi; Wray, David, *Seneca and the Self*, Cambridge: The U of Cambridge P (forthcoming).

Bruns, Gerald L., "Scriptura sui ipsius interpres. Luther, Modernity, and the Foundations of Philosophical Hermeneutics" en "What Is Tradition" in *Hermeneutics. Ancient and Modern*, New Haven and London: Yale U P, 1992, 139-158; 195-212.

⁶⁴ Het meest pregnante voorbeeld is Seneca's advies aan Lucilius in de eerste zin van de *Epistulae morales*: "vindica te tibi", "eis jezelf op voor jezelf" (*Brieven*, 1, par. 1).

Burke, Peter, "The Renaissance Dialogue" in *Renaissance Studies* 3 (1989) 1, 1-12.

Calvin, Jean, *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. Online geraadpleegd op:
<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.toc.html>.

Calvin, Jean, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, red. F.L. Battles, A.M. Hugo, Leiden: Brill, 1969.

Calvin, Jean, *De handzame Calvijn. Samengesteld, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Rinse Reeling Brouwer. Met nieuwe vertalingen van Hein van Dolen en Hannie Vermeer-Pardoen*, Amsterdam: Van Genneep, 2004.

Coleman, Robert, "The Artful Moralist: A Study of Seneca's Epistolary Style" in *The Classical Quarterly* 24 (1974) 2, 276-289.

Conte, Gian Biagio, *Latin Literature. A History*. Translated by Joseph B. Solodow. Revised by Don Fowler and Glenn W. Most, Baltimore and London: The John Hopkins U P, 1999.

Cottret, Bernard, *Calvijn. Biografie. Vertaald door Kornelis Boersma*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2005.

De Kruyter, C.W., *Constantijn Huygens' Ooghentroost. Een interpretatieve studie*, Meppel: Boom, 1971.

Eden, Kathy, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition. Chapters in the Ancient Legacy & Its Humanist reception*, New Haven and London: Yale U P, 1997.

Eden, Kathy, *Friends Hold All Things in Common. Tradition, Intellectual Property, and the Adages of Erasmus*, New Haven and London, Yale U P, 2001.

Edwards, Catharine, "Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters" in *Greece & Rome* 44 (1997) 1, 23-38.

Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Foucault, Michel, *Breekbare vrijheid: teksten en interviews*, Amsterdam: Boom/Parrèsia, 2004.

Godard, Anne, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Green, Ian, *The Christian's ABC. Catechism and Catechizing in England c. 1530-1740*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Grimal, Pierre, "Le vocabulaire de l'intériorité dans l'oeuvre philosophique de Sénèque", in *La langue Latine, langue de la philosophie*, Rome: École française de Rome, 1992.

Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie Antique*, Paris: Études Augustiniennes, 1981.

Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

Hadot, Ilsetraut, *Seneca und die Griechisch-Römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin: de Gruyter, 1969.

Heitsch, Dorothea; Vallée, Jean-François, *Printed Voices. The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto: The U of Toronto P, 2004.

Hofman, Hendrik Arie, *Constantijn Huygens (1596-1687). Een christelijk-humanistisch bourgeois-gentilhomme in dienst van het Oranjehuis*, Utrecht: Hes uitgevers, 1983.

Hugo, André Malan, *Calvijn en Seneca. Een inleidende studie van Calvijns commentaar op Seneca, De Clementia, anno 1532*, Groningen: Wolters, 1957.

Huygens, Constantijn, *Constantijn Huygens' Ooghentroost. Uitgegeven naar de autograaf en de drukken. Ingeleid en toegelicht door F.L. Zwaan*, Groningen: Wolters Noordhoff/Bouma's Boekhuis. [Alle citaten uit *Ooghentroost* komen uit deze editie.]

Huygens, Constantijn, *De jeugd van Constantijn Huygen door hemzelf beschreven. Uit het Latijn vertaald, toegelicht en met aantekeningen voorzien door Dr. A. H. Kan. Met een bijdrage van G. Kamphuis*, Rotterdam: Donker, 1971.

Huygens, Constantijn, *Mijn leven verteld aan mijn kinderen. Bezorgd door Frans Blom*, Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker, 2003, deel 1 en deel 2.

Inwood, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press, 1985.

Inwood, Brad, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: The U of Cambridge P, 2003.

Inwood, Brad, *Reading Seneca*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Konst, Jan W.H., *Fortuna, Fatum en Providentia Dei in de Nederlandse tragedies 1600-1720*, Hilversum: Verloren, 2003.

Kushner, Eva, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève: Librairie Droz, 2004.

Lipius, Justus, *Over standvastigheid bij algemene rampspoed. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door P.H. Schrijvers*, Baarn: Ambo, 1983.

Long, A.A., "Representation and the Self in Stoicism" in S. Everson, *Companions to Ancient thought*, The U of Cambridge P, 1991.

Marnef, Guido, "The Netherlands" in Andrew Pettegree, *The Reformation World*, London: Routledge, 2002, 344-364.

McGrath, Alister E., *Johannes Calvijn. Verlicht hervormer of vormgever van een orthodox keurslijf? Biografie. Vertaling door Bert van Rijswijk*, Baarn: Tirion, 1994.

Moreau, Pierre-François, *Le stoïcisme au xvi^e et au xvii^e siècle*, Paris: Albin Michel, 1999.

Morello, Ruth; Morrison, A.D., *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford: The Oxford U P, 2007.

Pieters, Jürgen; Gosseye, Lise, “Blindheid en inzicht: de retoriek van het lezen in Constantijn Huygens’ *Ooghentroost*” in *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 123 (2007) 3, 208-225.

Pieters, Jürgen; Van der Vorst, Christophe, “Cui dono lepidum novum libellum? Van editiewetenschap naar traditiewetenschap: Huygens’ *Ooghentroost* door een nieuwe bril” in *Nederlandse Letterkunde*, 14 (2009) 1, 49-76.

Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (revised edition)*, New York: Harper and brothers, 1964.

Popkin, Richard H., “Theories of knowledge” in Charles B. Schmitt e.a., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, The Cambridge U P, 2003, 668-684.

Poppi, Antonino, “Fate, fortune, providence and human freedom” in Charles B. Schmitt e.a., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: The Cambridge U P, 2003, 641-667.

Prinz, Wolfram, “The Four Philosophers by Rubens and the Pseudo-Seneca in Seventeenth-Century Painting” in *The Art Bulletin* 55 (1973) 3, 410-428.

Seneca, Lucius Annaeus, *Ad Lucilium epistulae morales*, London: Heinemann, 1953.

Seneca, Lucius Annaeus, *Sénèque. Consolations. Préface de Ilsetraut Hadot. Traduit du latin par Colette Lazam*, Paris: Rivages, 1992.

Seneca, Lucius Annaeus, *Brieven aan Lucilius, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven*, Baarn/Schoten: Ambo, 1980. [Alle Nederlandse citaten uit de brieven van Seneca komen uit deze vertaling.]

Seneca, Lucius Annaeus, *Dialogen, inleiding, vertaling en aantekeningen door Tjitte H. Janssen*, Amsterdam: Boom, 2006. [Alle Nederlandse citaten uit de dialogen van Seneca komen uit deze vertaling.]

Seneca, Lucius Annaeus, *Natuurverschijnselen. Een onderzoek, vertaald ingeleid en van aantekeningen voorzien door John Nagelkerken*, Budel: Damon, 2009. [Alle Nederlandse citaten uit dit traktaat van Seneca komen uit deze vertaling.]

Sluiter, Ineke, “Metatexts and the Principle of Charity” in Peter Schmitter en Marijke Van der Wals, *Metahistoriography. Theoretical and Methodological Aspects in the Historiography of Linguistics*, Münster: Nodus Publications, 1998, 11-27.

Sluiter, Ineke, “Communication, eloquence and entertainment in Augustine’s *De Doctrina Christiana*” in Jan den Boeft en M.L. van Poll, *The impact of scripture in early Christianity*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, 245-267.

Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge (Massachusetts): Harvard U P, 1989.

Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts): Harvard U P, 2007.

Veyne, Paul, *Sénèque. Entretiens. Lettres au Lucilius*, Paris: Robert Laffont, 1993.

Veyne, Paul, *Seneca. The Life of a Stoic. Translated from the French by David Sullivan*, New York/London: Routledge, 2003.

Zanta, Léontine, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe Siècle*, Genève: Slatkine Reprints, 1975.